56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 16 20 AVRIL 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Notes sur les origines de la Réforme en Europe continentale

Chap. VIII. — La situation juridique du luthéranisme dans l'Empire, de la Diète de Worms à la Diète d'Augsbourg (1521-1530). — La Confession d'Augsbourg [1].

Sommaire. — La situation juridique de Luther après 1521. — La diète de Nuremberg (1522-23). Nouvelle diète de Nuremberg (mars-avril 1524). — L'intervention impériale. — La diète de Spire (1526). — La seconde diète de Spire (1529). Les « protestants ». — La diète d'Augsbourg (1530). — Analyse de la Confession d'Augsbourg.

I

L'histoire des origines du luthéranisme présente cette anomalie extraordinaire : le chef du mouvement, Martin Luther, mis au ban de l'Empire à la diète de Worms, en mai 1521, a pu pendant vingt-cinq ans prêcher, enseigner, écrire, diriger l'Eglise fondée par ses soins, lui donner une organisation définitive, sans que jamais la sentence qui le frappait fût ni rapportée ni suivie d'effet. Et pourtant, d'après la loi allemande, un homme « mis au ban de l'Empire » était privé de tous ses droits, rayé de la société civile et religieuse de son pays. Il devait être expulsé du territoire et quiconque le rencontrait, à l'expiration du délai qui lui avait été imparti, avait le droit et le devoir de le mettre à mort.

On a déjà dit comment Luther avait été soustrait aux conséquences immédiates de sa condamnation, par son enlèvement au château de la Wartbourg. Mais il importe de préciser la situation juridique, pour comprendre les événements qui ont conduit à la stabilisation légale du luthéranisme, au sein de l'Empire romain germanique.

On se souvient qu'à Worms deux politiques contraires s'étaient affrontées autour de Luther. D'une part, la thèse de Rome était que la cause luthérienne se trouvait tranchée, en dernier ressort, par l'autorité pontificale. Le nonce, Jérôme Aléandre, avait reçu la mission de réclamer de l'empereur, — bras séculier de l'Eglise romaine, — l'application pure et simple des lois d'Empire contre les hérétiques contumaces. Le nonce ne devait en aucun cas consentir à une révision du procès ou à un recours quelconque à un tribunal supérieur ou différent, comme si le pape n'était pas le juge suprême en matière de foi ou de morale.

D'autre part. Frédéric le Sage, conseillé par Erasme et par les juristes de son entourage, prétendait considérer comme nul et non avenu le jugement de Rome contre Luther, sans du reste mettre en cause la personne même du pape et sans soulever la question de sa primauté dans l'Eglise, mais en affectant de croire la Curie, composée de prélats italiens, trop partiale et trop occupée d'intérêts terrestres pour porter une sentence juste.

Il y avait trop longtemps que les princes allemands avaient l'habitude de se défendre des exigences de Rome au moyen de l'empereur, et des exigences de l'empereur au moyen de la diète, pour que les juristes à leur service n'eussent pas découvert les moyens d'éluder une sentence de la Cour pontificale, sans heurter de front la puissance impériale.

Hans von Schubert a fait remarquer avec raison que l'attitude d'un homme aussi prudent et aussi pacifique que Frédéric le Sage à l'égard de Luther serait inexplicable, si l'on n'apercevait dans l'ombre auprès de sa personne les profils de juristes retors tels que Brück, Bayer, les deux Feilitsch, Planitz et Thun, Hirschfeld et Dolzig [2]. Leur thèse à eux c'était qu'un Allemand ne pouvait être mis au ban de l'Empire pour hérésie, sans avoir été entendu. Ils s'appuyaient sur le texte même des capitulations électorales, signées par l'empereur en personne, avant son élection [3]. Pour eux et par suite pour leur maître, il n'y avait pas à procéder contre Luther, comme le voulait Rome. On ne l'avait pas entendu ni convaincu. Il devait être soumis d'abord à des juges impartiaux, c'est-à-dire allemands. Luther en avait appelé du pape au Concile. Les juristes allaient plus loin : ils voulaient que son cas fût soumis exclusivement à un jury national.

Entre ces deux opinions vint s'en glisser une troisième : celle de l'empereur. Charles Quint était profondément catholique, on l'a dit. Il prenait très au sérieux son titre d'empereur. Il se regardait

[1] Sources : Les mêmes qu'aux chapitres précédents, c'est-à-dire les Lettres (LBE) et les Œuvres de Luther (*Luthers Werke*, éd. Weimar), les Œuvres de Mélanchthon, dans *Corpus Reformatorum* (CR), les Actes de la Diète : *Reichstagsakten*, — Kidd, *Documents illustrative of continental Reformation* (ci-après : Kidd, tout court). — En outre : Fœrstemann, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags zu Augsburg*, 1530. — Schirrmacher, *Briefe und Akten zur Geschichte des Religionsgespræch zu Augsburg*, 1530, 1876. — W. Gussmann, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des augsburgischen Glaubensbekenntnisses*, 3 vol., 1911. — Le texte de la Confession dans CR, xxvi, 263, et dans Kidd, p. 259 et s. — Le même avec commentaire dans J. Kœstlin, *Die Glaubensartikel der augsburgischer Confession*, Leipzig, 1930 (4e Centenaire).

[2] H. von Schubert, *Der Reichstag von Augsburg*, Leipzig, 1930, p. 11. — P. Kirn, *Friedrich der Weise und die Kirche*, 1926, p. 27.

[3] *Reichstagsakten*, I, 873.

comme un autre Charlemagne. Il voulait être le défenseur de la foi et de l'Eglise. Il avait trop le sens de la « catholicité » de sa fonction pour admettre qu'une question intéressant la foi de l'Eglise entière fût tranchée en Allemagne, par un jury allemand. Pour lui, la clause des capitulations portant qu'un Allemand ne pouvait être condamné sans être entendu, ne pouvait signifier que les sentences définitives sur la foi fussent réservées à un tribunal germanique. Il croyait pourtant que son titre d'empereur l'autorisait à se poser en médiateur entre la Curie romaine et la nation allemande. Ce fut l'attitude qu'il adopta d'un bout à l'autre de son règne.

A Worms, il voulut que Luther comparût pour deux raisons : 1° pour la constatation officielle et publique du fait délictueux : la paternité des livres contenant les doctrines réprouvées par Rome ; et 2° pour l'enregistrement du refus de rétractation engendrant la contumace.

Après la comparution de Luther, on ne pouvait plus dire qu'il n'avait pas été *entendu*. Le texte des capitulations était respecté. Juridiquement, la mise au ban de l'Empire devenait inattaquable. La sentence portée contre Luther était donc pleinement légale ; elle devait obtenir son plein effet. Quiconque s'y opposait méritait de tomber soi-même sous la menace du ban impérial [4].

Il restait pourtant une échappatoire pour les juristes saxons ; l'édit impérial contre Luther avait été lancé sans avoir été soumis à l'assentiment officiel du Reichstag ; il n'avait été ni approuvé ni même connu de l'Electeur de Saxe, qui avait pris le sage parti de quitter Worms avant qu'aucune mesure ne fût prise contre son ressortissant ; on pouvait donc feindre de l'ignorer.

C'est à cette solution que semble s'être arrêtée la cour de Saxe. A son point de vue, Luther n'était frappé d'aucune sentence légale. L'édit impérial le concernant n'avait pas plus de valeur que les Bulles du pape le menaçant ou le frappant d'excommunication.

C'est à la faveur de ces interprétations subtiles que Luther put revenir tranquillement à Wittemberg, après dix mois de séjour à la Wartbourg, et y demeurer désormais sous la protection tacite mais efficace de l'Electeur, jusqu'à sa mort en 1546.

Désormais, trois thèses vont de nouveau s'affronter au sein de l'Empire : la thèse saxonne concluant à la non-culpabilité de Luther jusqu'à preuve juridique du contraire, établie devant des juges allemands, en Allemagne ; — la thèse impériale, tenant pour valable et exécutoire l'édit de bannissement de Worms lancé en 1521 ; — enfin la thèse des Etats catholiques et du gouvernement d'Empire, représentant la diète dans l'intervalle des sessions. D'après cette troisième thèse, assez flottante et indéfinie, Luther a été justement condamné, mais il n'y a pas lieu de presser la sentence qui le frappe, car il peut servir de menace contre Rome et il ne sera pas mauvais de dresser, à l'occasion du mouvement de révolte issu de lui, la liste impressionnante des « Griefs de la nation allemande contre la Curie » [5]. C'est l'existence de cette troisième thèse qui explique, en grande partie, l'impunité de Luther pendant les années décisives où le luthéranisme prend racine au sein de l'Empire.

II

Peu après la clôture de la diète de Worms, la guerre avait éclaté entre la France et l'Espagne (août 1521). Charles Quint avait quitté l'Allemagne en abandonnant le soin des affaires à son frère Ferdinand. Le pape Léon X étant mort le 1er décembre 1521, il avait eu pour successeur un pape d'origine néerlandaise, — le dernier pape non italien, — Adrien VI, ancien précepteur de Charles Quint.

Dès son avènement, il avait manifesté la ferme intention de réformer l'Eglise « dans son chef et dans ses membres », suivant la formule tant de fois employée depuis deux siècles. « Que Sa Sainteté arrache de la Curie ces erreurs qui offensent à bon droit Dieu et les hommes, lui avait écrit Jérôme Aléandre ; qu'Elle emploie ses forces et son autorité à instruire, à réprimander et même à châtier, par la privation des bénéfices, le clergé qui lui est soumis dans tout l'univers. Lorsque les Allemands verront que l'on agit ainsi chez nous comme chez eux, il ne sera plus question de Luther. Nous portons donc en nous-mêmes et la source et le remède de tous les maux [6]. »

Suivant cet avis si autorisé, le pape avait envoyé en qualité de nonce à la diète convoquée à Nuremberg (17 nov. 1522-9 février 1523) l'évêque de Teramo, Francesco Chieregato, avec la mission de déclarer que le Saint-Siège était décidé à la correction des abus dont toute l'Eglise gémissait.

Mais si décidé que fût le pieux Pontife à mettre la hache à la racine des désordres qui déshonoraient jusque-là l'Eglise, il était bien loin de renoncer à la grande tâche de défense et de préservation de la doctrine qui était, suivant la tradition catholique, dévolue au pape.

Pour lui, Luther avait été justement condamné par son prédécesseur. La sentence portée contre lui était désormais irréformable. Un édit impérial en avait décrété l'exécution. C'était un scandale intolérable de voir, au mépris des deux autorités les plus hautes du monde, ce petit moine, — *Fraterculum*, disait le pape, — publier chaque jour de nouveaux livres, soulever les peuples contre l'obéissance due aux puissances ecclésiastiques et séculières et fomenter chaque jour la guerre civile.

Par un Bref du 25 novembre, Adrien VI sommait la diète de Nuremberg ou d'amener Luther et ses disciples à résipiscence, ou de leur appliquer la rigueur des lois [7].

Mais cette thèse pontificale se heurtait une fois encore à la thèse saxonne.

Le nonce Chieregato avait, le 8 décembre 1522, une entrevue avec Hans von der Planitz, le principal conseiller de l'Electeur Frédéric, et Planitz, en paroles mesurées et réticentes, lui faisait entendre « qu'il n'était pas théologien, qu'il ne prétendait pas juger la valeur des opinions de Luther ; que l'Electeur, son maître, n'entendait nullement s'immiscer dans les problèmes ecclésiastiques, mais qu'il n'avait point banni Luther, par crainte de voir

[4] Sur la légalité de la sentence de Worms, voir Kalkoff, *Die Enstehung des wormser Edikts*, p. 274.

[5] Voir Kalkoff, *Das wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiment und einzelner Reichsfürsten*, Munich et Berlin, 1917.

[6] Kidd, p. 106-107.

[7] *Ibid.*, 108-109.

sa place prise par des hommes moins modérés que lui ; que du reste Luther, en revenant à Wittemberg, avait empêché de plus graves désordres ; que si on le chassait, on ne ferait que lui donner plus de liberté et d'influence pour propager ses doctrines. » Il ajoutait que la force ne serait point un remède, que Luther n'invoquait que les Ecritures et ne pouvait être réfuté que par elles. L'unique moyen de mettre un terme aux maux dont se plaignait Rome était donc de soumettre le cas de Luther à de savants hommes et de porter le résultat de leurs discussions devant un Concile général [8].

Enfin, la troisième thèse, — celle qui consistait à protester de la plus grande soumission envers le Saint-Siège et l'empereur, tout en s'excusant d'ajourner les mesures à prendre contre Luther, — triompha dans la réponse faite au nonce par les Etats, le 5 février 1523, où s'alignait la liste interminable des *Gravamina* de la nation germanique contre Rome.

Il n'était pas jusqu'au *Décret impérial* du 6 mars 1523 qui n'adoptât, au moins en apparence, le langage de Luther, en prescrivant aux Etats et à tous les Ordres de l'Empire de veiller à ce que « seul le saint Evangile, suivant l'interprétation de l'Ecriture approuvée et reçue par l'Eglise chrétienne, fût prêché et enseigné dans leur territoire, jusqu'à la réunion du futur Concile » [9].

III

Un an plus tard, la situation s'est fortement aggravée : les trois thèses sont toujours en présence, mais leur force respective est loin d'être restée la même. Luther a gagné du terrain. La thèse qui lui est le plus favorable est sur le point d'absorber celle de la majorité du Reichstag. La thèse impériale, qui est aussi celle de Rome, est presque en déroute.

Le pape Adrien VI est mort, le 14 septembre 1523. Il a été remplacé, le 18 novembre, par le cardinal Giulio de Medici, cousin de Léon X, qui a pris le nom de Clément VII. Son origine seule et le nom de sa famille semblent indiquer que l'on est retombé dans les anciennes ornières. Il appartient, lui aussi, au groupe suspect des « Papes de la Renaissance ».

Il a cependant bonne volonté. Il connaît les affaires ecclésiastiques. Il sait toute la gravité de la révolte luthérienne. Il envoie, comme nonce à la nouvelle diète de Nuremberg, un homme habile et expérimenté, le cardinal Lorenzo Campeggio, qui avait déjà rempli plusieurs légations en Allemagne et en Angleterre.

Dès son arrivée à Nuremberg, le nonce sent à quel point l'opinion publique est montée contre Rome. Il n'ose même plus arborer son costume cardinalice, ni bénir la foule sur son passage.

A la diète, il accomplit la mission qui lui a été confiée, en réclamant la prompte exécution de l'édit de Worms contre Luther. Les catholiques sont toujours, et de loin, la majorité aux Etats. Et pourtant le recez de la diète aboutit nettement à la conception fondamentale des juristes saxons, c'est-à-dire luthériens.

Sans doute, ce document (18 avril 1524) fait toujours mention de l'édit de Worms, il manifeste pour la forme le regret qu'il n'ait pas été exécuté, il déclare qu'il convient de l'appliquer, mais avec cette forte restriction : « autant qu'il est possible ». La thèse traditionnelle de la majorité catholique paraissait ainsi sauvegardée. En réalité, il n'en était rien, car cette même majorité adoptait, peut-être sans bien s'en apercevoir, l'essentiel de la thèse saxonne, en ajoutant ceci : « De peur que le bien soit supprimé avec le mal et pour que l'on puisse aboutir à une solution et examiner la voie que chacun doit suivre en cette matière », les Etats considèrent comme souverainement nécessaire « un Concile général, libre et universel de la Chrétienté », mais ils désirent qu'il soit réuni, au plus tôt, « en un lieu convenable d'Allemagne ».

Le Concile général, c'était bien ce que Luther avait demandé. Les Etats catholiques se ralliaient donc ouvertement à son opinion. Ils allaient plus loin encore : sachant bien que le Concile général, dans les circonstances du temps, était fort improbable, ils décidaient la réunion « d'une congrégation commune de la nation germanique », — c'est-à-dire d'une *Assemblée nationale*, — pour délibérer sur la conduite à tenir dans les questions religieuses jusqu'à la réunion du Concile général. Cette Assemblée devait avoir lieu à Spire, le 11 novembre suivant.

En terminant, le recez n'avait garde d'oublier les éternels *Gravamina* de la nation germanique contre le Siège apostolique, et ceux des séculiers contre les ecclésiastiques dans l'intérieur de l'Empire.

En vain Campeggio protesta-t-il, de la façon la plus formelle, contre les expressions fâcheuses du recez et notamment contre la phrase : « De peur que le bien soit supprimé avec le mal, etc. » ; en vain observa-t-il qu'il ne pouvait appartenir à une Assemblée allemande de trancher des problèmes intéressant la foi de toute l'Eglise. Le recez fut maintenu sans changement.

Comme les Saxons l'avaient dès le principe réclamé, Luther aurait donc des juges allemands et il pourrait discuter sur le pied d'égalité avec le tribunal chargé de statuer sur « les bons ou les mauvais côtés » de la réforme qu'il avait préconisée et du reste déjà en grande partie fait entrer dans les faits.

De fait, les luthériens, pleins de joie, se mirent allègrement à l'œuvre pour défendre leur cause devant la prochaine Assemblée de Spire. Ce fut l'occasion, pour eux, d'une première élaboration de formules confessionnelles, ainsi qu'il a été dit au chapitre précédent.

Tout ce que put faire le légat, ce fut de négocier séparément avec les Etats catholiques du Sud et de les grouper en une Ligue défensive, qui porte en histoire le nom de *Ligue de Ratisbonne* (7 juillet 1524). Les princes-évêques de Salzbourg, Trente, Ratisbonne, Bamberg, Spire, Strasbourg, Augsbourg, Constance, Bâle, Freising, Passau, Brixen, ainsi que les ducs de Bavière faisaient partie de la Ligue. En outre, premier barrage opposé à la vague montante du luthéranisme, les signataires du pacte de Ratisbonne s'engagaient à réaliser dans leurs Etats la réforme des abus, par un retour complet aux prescriptions canoniques. Il était re-

[8] *Ibid.*, 107.
[9] *Reichstagsakten*, III, 746 ; — Kidd, 121.

marquable que, pour enlever aux luthériens le bénéfice d'une formule séduisante, ils prescrivaient, eux aussi, la pure « prédication de l'Evangile », mais « non point d'après un sens nouveau et trompeur », tout au contraire, « suivant les interprétations des saints Pères et docteurs reçus dans l'Eglise et notamment de Cyprien, Chrysostome, Ambroise, Augustin et Grégoire ».

Malgré tout, la perspective de la réunion d'une assemblée nationale demeurait singulièrement redoutable. Soudain, un acte énergique de l'empereur vint changer la situation.

IV

Charles Quint était à la fois trop clairvoyant pour ne pas comprendre que le recez de Nuremberg détruisait pratiquement l'édit de Worms, et trop autoritaire pour ne pas réaffirmer avec énergie la thèse juridique adoptée par sa Cour au sujet de Luther.

De Madrid arriva un mandat impérial interdisant absolument la réunion projetée de l'Assemblée nationale de Spire (15 juillet).

Les historiens ont raison de souligner la gravité exceptionnelle de cette démarche de l'empereur. Elle prouvait que Charles désapprouvait formellement la prétention de la nation allemande comme telle à régler les questions religieuses qui l'intéressaient, sans tenir compte du pape ni des autres princes de la chrétienté ; bien plus, qu'il considérait cette prétention comme un crime de lèse-majesté, c'est-à-dire comme un attentat contre le caractère universel de la fonction impériale. Elle prouvait que Charles demeurait imperméable aux suggestions et aux desseins du particularisme germanique, qu'il entendait maintenir les problèmes religieux sur le terrain catholique. Les expressions dont il se servait ressemblaient tellement à celles dont le légat Campeggio avait usé dans sa protestation à Nuremberg, que l'on doit considérer comme vraisemblable que ce sont les termes de cette protestation qui ont éclairé et décidé l'empereur. Il déclarait en effet inadmissible « que la nation allemande *seule* pût entreprendre, ce que tous les princes chrétiens avec le pape ne pourraient faire, *de renverser les institutions divines* » [10]. Décider un point de religion entre Allemands seuls, c'était se couper, se retrancher du reste de l'Eglise, c'était renier la notion même d'Eglise catholique, et du même coup c'était méconnaître le rôle traditionnel du successeur de Charlemagne, défenseur attitré de l'Eglise non seulement en Allemagne, mais dans la chrétienté entière.

Le mandat impérial eut plus d'effet que Charles n'avait osé s'en promettre. Nous savons par le texte de ses instructions à son ambassadeur auprès du pape, datées de Burgos 18 juillet 1524, qu'il craignait que son interdiction n'eût pas plus d'autorité que son édit de Worms et que l'Assemblée eût lieu quand même. Il songeait en conséquence à la réunion du Concile général et proposait déjà la ville de Trente, comme à la fois italienne et allemande.

V

L'Assemblée fixée pour le 11 novembre 1524, à Spire, n'eut pas lieu. La révolte des Paysans occupa l'année 1525 et renforça, on l'a noté, les oppositions entre Etats catholiques et Etats luthériens. L'empereur, vainqueur à Pavie, avait signé la paix de Madrid, le 14 janvier 1526. Il semblait parvenu à l'apogée de sa puissance. Allait-il s'occuper enfin des affaires d'Allemagne, où la menace des Turcs d'une part et les divisions créées par la révolution saxonne d'autre part devaient retenir son attention ? Une fois de plus, les circonstances politiques le détournèrent de ce qu'il considérait sûrement comme son devoir.

Le 22 mai, la Ligue de Cognac opposait de nouveau l'empereur au pape [11]. Le lendemain du jour où la nouvelle de ce grave dissentiment parvint en Allemagne, une diète s'ouvrait à Spire, sous la présidence de Ferdinand d'Autriche. Ce prince était surtout préoccupé de la menace turque. Il comprenait fort bien le tort que faisait à la cause chrétienne, en face de l'Islam agressif, le schisme religieux issu du luthéranisme. Mais il craignait de s'aliéner l'esprit des princes déjà gagnés aux idées nouvelles. C'est ce qui explique le mélange de fermeté et de condescendance qui caractérise son attitude à la première diète de Spire. Les princes présentèrent, le 14 juillet 1526, un programme de réformes religieuses, qui s'inspirait encore des dispositions qui avaient deux ans plus tôt fait naître le projet d'Assemblée nationale. Ferdinand reconnut sans peine le spectre déjà mis en fuite par le mandat de Madrid. Il coupa court à toute discussion en produisant, le 1er août, des instructions impériales, datées de Séville 23 mars 1526, qui interdisaient toute innovation, promettaient la réunion du Concile général, d'accord avec le pape, et exigeaient l'exécution de l'édit de Worms.

C'était retarder beaucoup sur les événements.

L'édit de Worms était devenu lettre morte dans plusieurs Etats ou Villes d'empire. Les innovations les plus graves avaient été faites dans le triple domaine de la doctrine, de la liturgie et de la discipline canonique. Que les Etats gagnés au luthéranisme fissent machine en arrière sans y être contraints par la force, c'est ce qui était devenu invraisemblable. Une adresse des Villes à la diète, en date du 4 août, le fit entendre nettement à Ferdinand, tout en s'enveloppant des plus respectueuses formules. On y faisait observer, au surplus, que les instructions impériales étaient du 23 mars, que depuis cette date la guerre avait éclaté entre le pape et l'empereur, que la probabilité de la réunion d'un Concile s'était de la sorte évanouie, et que dans ces conditions l'exécution de l'édit de Worms était « plus impossible » que précédemment.

[10] Le nonce avait dit, dans sa protestation : « Quum verisimile non sit alias nationes, citra Pontificis auctoritatem, a Germania legem aut ritus suscepturas. » C'était affirmer la nécessité de la papauté comme centre de l'unité catholique au-dessus des nations particulières. — L'empereur renchérit encore en disant : « Das die teutsch nation allain sich aines solchen annemen und understeen wurd, das doch al ander christlich fursten sampt dem bapst nicht anjahen noch furnemen dœrften, die gotliche ordnunge abzutun. » Voir Fœrstemann, *Neues Urkundenbuch*, p. 204 et s.

[11] On sait que la Sainte Ligue de Cognac, dirigée contre l'empereur, fut conclue entre le roi de France et les Etats italiens (Venise et Milan), et le pape y donna son accession.

Bref, Ferdinand dut condescendre à l'acceptation du fameux recez du 27 août 1526, où se lisait cette phrase à double entente : « C'est pourquoi, nous, les Electeurs, Princes, Etats de l'empire et ambassadeurs d'Etats, présents à cette diète, avons unanimement résolu et décidé, jusqu'à la réunion du Concile ou de l'Assemblée nationale, sur les matières qui peuvent toucher à l'édit publié par Sa Majesté impériale à la diète tenue à Worms, de vivre chacun, avec nos sujets, de gouverner et de nous conduire, de telle façon que chacun de nous espère et pense pouvoir en répondre devant Dieu et Sa Majesté impériale [1]. »

VI

Ce texte sibyllin aurait sûrement reçu des interprétations complémentaires, si les circonstances l'avaient permis. Mais l'empereur était de nouveau absorbé par les soucis de sa guerre contre le pape et ses alliés. L'effroyable sac de Rome, où périt Charles de Bourbon, est du 6 mai 1527. Ferdinand, de son côté, avait deux couronnes à conquérir, depuis la défaite et la mort de son beau-frère, Louis II de Hongrie, à Mohacz. Il fut de ce fait élu roi de Bohême, le 24 février, et roi de Hongrie, le 3 nov. 1527. Profitant des embarras où se débattaient les Habsbourg, l'audacieux landgrave de Hesse avait, dès le mois d'octobre 1526, donné publiquement du recez de Spire le commentaire le plus tendancieux, en adoptant, au synode de Homberg, des institutions religieuses tellement nouvelles et tellement radicales que Luther lui-même devait bientôt conseiller de ne pas les mettre en pratique, — et en déclarant hautement qu'il « était prêt à en rendre compte devant Dieu et l'empereur, en s'appuyant sur la parole de Dieu [2]. »

Pendant trois ans, de 1526 à 1529, il fut de mode chez les luthériens de traduire la phrase finale du recez de Spire comme une autorisation officielle donnée aux Etats de régler, chez eux, les affaires religieuses « selon la parole divine, » c'est-à-dire en fait comme ils l'entendraient.

Tôt ou tard cependant une explication devait se produire. Les guerres ne sont pas éternelles. Le pape et l'empereur allaient bientôt faire la paix. Ferdinand, devenu roi de Bohême et de Hongrie, mais constamment menacé par les Turcs et par les prétentions au trône hongrois du palatin Jean Zapolya, que les Turcs appuyaient, ne pouvait voir que d'un mauvais œil les manœuvres d'un Philippe de Hesse, son ennemi personnel, sous le couvert de la religion nouvelle.

Il était bien résolu à profiter de la prochaine diète pour couper court aux interprétations arbitraires des luthériens au sujet du recez de Spire. Le dernier historien du second Reichstag de Spire, Johannes Kühn, a fort bien mis en évidence ce fait jusqu'ici partiellement méconnu, que ce Reichstag fut avant tout conduit par Ferdinand et dans un sens tout opposé à celui de 1526. C'est de sa chancellerie propre qu'émanait la « Proposition » impériale soumise aux délibérations de la diète (15 mars 1529) et dans laquelle non seulement la phrase célèbre du recez de 1526 était révoquée et annulée, mais encore les princes étaient sévèrement avertis qu'il leur était interdit de permettre ou de favoriser les innovations, « sous peine de perdre leurs Etats, droits, libertés et privilèges ».

C'était donc ce même prince que l'on aurait pu accuser de tiédeur ou de négligence pour la cause catholique, d'après son attitude à la diète de Spire de 1526, qui remettait énergiquement en vigueur, en 1529, la thèse impériale concernant Luther et faisait adopter, au recez du 7 avril, un article rendant toute sa force à l'édit de Worms, un autre interdisant rigoureusement la suppression de la Messe, un troisième (spécialement dirigé contre Philippe de Hesse et les entreprises consécutives à l'affaire Pack) défendant tout emploi de la violence d'un Etat à l'égard d'un autre, sous prétexte de religion.

Il ne restait plus aux Etats luthériens, pour sauvegarder leur point de vue et s'excuser d'obtempérer aux décisions de la majorité, qu'à élever une solennelle Protestation contre le recez de la Diète et à faire appel à l'empereur. C'est ce qu'ils firent, comme on le sait, par la *Résolution* du 19 avril, transformée en *Instrument d'Appel* le 25 du même mois [3].

Les ponts étaient coupés, l'Allemagne était scindée en deux camps, luthériens et catholiques allaient s'affronter. Quels seraient leurs moyens de discussion ? Une confrontation des doctrines ou la guerre civile ? Il appartenait à l'empereur de choisir. Les luthériens n'étaient qu'une minorité. Ils demeuraient désunis, on l'a vu, sur plus d'un point. Ils allaient essayer de constituer une Ligue de défense contre leurs adversaires Mais ils étaient hors d'état de prendre l'offensive.

L'empereur, lui, sorti vainqueur de la guerre, réconcilié avec le pape par le traité de Barcelone (29 juin 1529), avec le roi de France par celui de Cambrai (Paix des Dames, 5 août), délivré du péril turc par l'échec des Ottomans devant Vienne en octobre, allait avoir les mains libres. Quelle serait son attitude ? Il n'avait pas encore accordé l'investiture d'Electeur à Jean de Saxe. Son intention était-elle de le priver de ses droits, pour crime d'hérésie ? On pouvait le craindre. On se rassura, dans le camp des « protestants », lorsqu'arrivèrent les invitations impériales à la diète d'Augsbourg. Charles Quint avait opté, probablement sur les conseils de son confesseur, le cardinal d'Osma, Garcia di Loaysa, pour la manière douce.

VII

« Nous avons résolu de tenir une diète générale et assemblée, le 8 avril prochain, dans notre Cité impériale d'Augsbourg, auquel temps nous espérons avoir conclu nos affaires d'Italie de façon à être présent nous-même, au jour dit, suivant notre dessein. Ce jour donc, nous vous annonçons, à vous notre Bien-Aimé, et vous enjoignons par l'autorité du Saint-Empire et par le devoir qui vous lie à nous et à l'Empire, vous prescrivant strictement et voulant que vous apparaissiez en personne, à Augsbourg (ici l'invitation mentionnait comme pre-

[1] Sur tout ceci, voir l'ouvrage classique de Friedensburg, *Der Reichstag zu Speyer 1526*, publié en 1887.

[2] « De quibus parati sumus Deo et Cæsari ex Dei verbo reddere rationem prout in novissimis imperialibus Comitiis Spiræ celebratis fuit definitus. » (Kidd, p. 223).

[3] Voir Joh. Kühn, *Die Geschichte des Speyers Reichstags 1529*, Leipzig, 1929.

mier objet des délibérations de la diète : les mesures à prendre pour repousser l'invasion des Turcs, puis elle poursuivait :)... et de plus, en ce qui concerne les erreurs et divisions au sujet de la sainte foi et de la religion chrétienne, comment nous pouvons et devons agir et nous décider, et aboutir, de la manière la meilleure et la plus sûre, à écarter les divisions, à supprimer les antipathies, *toutes les erreurs du passé étant laissées au jugement de notre Sauveur et tout soin étant pris pour accorder une charitable audience aux opinions, pensées et notions de chacun, pour les comprendre, les peser, pour conduire et réconcilier tout le monde dans l'unité de la vérité chrétienne et pour mettre en ordre tout ce qui n'a pas été droitement expliqué ou traité d'un côté comme de l'autre...* »

En lisant ces lignes, les juristes saxons purent croire qu'enfin, après neuf ans de lutte, c'était leur thèse qui triomphait sur toute la ligne. Ils allaient donc pouvoir se faire entendre, défendre leur cause, comme si elle était intacte, devant une Assemblée purement allemande.

Le document était daté de Bologne, 21 janvier 1530 [4]. Il parvint à la Cour de l'Electeur de Saxe le 11 mars. Le chancelier Brück fut immédiatement d'avis qu'il fallait demander aux théologiens de l'Electeur de composer une *Apologie* exposant leur position théologique et la justifiant par l'Ecriture. Il semblait que l'on allait avoir cela même que le mandat de Madrid avait interdit six ans plus tôt. Le 14 mars, l'Electeur écrit à Luther, Jonas, Bugenhagen et Mélanchthon, du ton le plus confiant, pour leur réclamer le document nécessaire. Luther écrit tout joyeux : « L'empereur veut tout mettre en ordre amicalement, ainsi qu'il le déclare dans sa bulle » [5]. Sans désemparer, il dresse la liste formidable des usages catholiques romains qu'il ne trouve point conformes à l'Evangile [6]. Bientôt il se rend à Torgau, avec ses amis, sur l'invitation de l'Electeur, pour y établir les articles d'une Confession « évangélique » en règle. Il commence déjà à déchanter. L'Electeur lui apprend en effet qu'il ne pourra l'emmener à Augsbourg, en raison de la condamnation de Worms, qui pèse toujours sur lui, aux yeux de l'empereur. Il songe mélancoliquement que l'on traitera sans doute beaucoup des Turcs et peu de religion, « les Princes n'étant point aussi empressés pour la cause de la piété » [7]. Peu après, il est informé des détails du couronnement de l'empereur à Bologne par le pape ; il sait que l'empereur arrive plein de colère contre les novateurs. Il n'ose plus espérer que dans les Turcs. Il apprend que le pape maintient sa thèse de la chose jugée, en vertu de quoi l'empereur ne peut plus que servir d'exécuteur contre les hérétiques. On ne lui a pas caché que le Conseil de Nuremberg, sollicité par l'Electeur, n'a pas cru pouvoir, par crainte de l'empereur, lui accorder, à lui Luther, l'hospitalité pendant la diète, et qu'il devra rester enfermé à la forteresse de Cobourg. Ses lettres d'alors expriment tour à tour le chagrin, l'angoisse, l'indignation.

En son absence, c'est son ami Philippe Mélanchthon qui assume la direction doctrinale de la délégation saxonne à la diète. Apprenant que Jean Eck a déjà présenté à la Cour impériale une critique des opinions protestantes, Philippe est d'avis qu'il faut composer une *Apologie*, en partant des Articles de Schwabach, du 16 octobre 1529. Dès le 11 mai, il envoie d'Augsbourg une première rédaction à Luther, en résidence « parmi les oiseaux » à Cobourg. Il lui apprend en même temps que l'empereur interdira très probablement, pendant la diète, à la fois les prédications zwingliennes et les prédications luthériennes [8]. Puis, Luther cesse d'avoir des nouvelles et s'en plaint amèrement. C'est que Mélanchthon commence à sombrer sous le poids : d'une part, il redoute l'arrivée de l'empereur que l'on sait maintenant, à n'en pas douter, mal disposé pour les dissidents ; d'autre part, les divisions que le Colloque de Marbourg n'avait pu écarter menacent d'éclater encore davantage, par la sécession du landgrave de Hesse, gagné aux idées de Zwingli.

Enfin, le 15 juin, l'empereur fait son entrée dans la ville. Le 20 a lieu la première séance de la diète. On y lit la « Proposition impériale », ce que nous appellerions de nos jours « le Discours du Trône ».

Le 22, les Princes décident à l'unanimité que l'on traitera en premier lieu des affaires religieuses comme particulièrement urgentes.

Mélanchthon a repris un peu d'espoir. « Rien à la Cour, écrit-il à Luther, n'est plus doux que l'empereur » [9]. Luther lui fait écho, de Cobourg, en vantant, le 25 juin, l' « incroyable clémence de César ». D'autre part le landgrave a approuvé la rédaction de Mélanchthon et souscrit à ce qui sera désormais appelé « la Confession d'Augsbourg ». Tout semble de nouveau sourire aux luthériens. Le 25 juin, le travail de Mélanchthon, signé de sept Princes et de deux Cités d'empire, est présenté et lu à la Diète. La bataille est engagée. Quelle en sera l'issue ?

Mélanchthon avait rédigé la Confession luthérienne avec toute la prudence possible. Etait-il infidèle, comme on l'a dit, à la pensée de Luther ? Il se peut. Mais il demeurait à coup sûr fidèle à la politique depuis peu adoptée par Luther. Ni les Articles de Schwabach, ni l'Instruction pour la Visite des Eglises, ni le petit et le grand Catéchisme ne présentaient sur la prédestination et le serf-arbitre, sur la foi et sur les œuvres, les précisions que l'on reproche à Mélanchthon d'avoir omises dans son texte fameux. Et pourtant Luther, lui, n'avait pas changé d'avis. Nous avons insisté plus haut sur son prédestinatianisme et fait observer que c'est une grande erreur de faire de ce dogme de la prédestination absolue la chose de Calvin. Ce qui a trompé certains historiens sur ce point, c'est la position de Mélanchthon et le silence politique de Luther dans ses écrits populaires.

Quoi qu'il en soit, on verra plus bas que la Confession d'Augsbourg ne contenait rien à ce sujet. Mélanchthon croyait sans doute rallier par là ces humanistes érasmiens parmi lesquels il se ran-

[4] Texte dans Fœrstemann, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530*, I, nº 1.

[5] « Cæsar ipse aderit Augustæ amice compositurus omnia, ut scribit in Bulla sua. » (Lettre de Luther à Jonas, du 14 mars 1530, LBE, VII, 255). — Du même jour, lettre de Luther à l'Electeur, LBE, VII, 249 et s.

[6] Voir cette liste impressionnante dans LBE, VII, 254 et s.

[7] « Non sic festinantibus Principibus in causa pietatis. » (Lettre à Cordatus, du 2 avril 1530, LBE, VII, 292).

[8] LBE, VII, 330.

[9] « Neque quicquam in tota aula mitius est ipso Cæsare. » (Lettre du 19 juin, LBE, VIII, 1).

geait volontiers lui-même et dont le débat entre Erasme et Luther lui avait fait connaître le principal grief. La tactique de Mélanchthon au surplus n'était pas, comme le silence de Luther, simple tactique : il obéissait à sa conviction intime. Nous ne sommes pas de ceux qui accusent ici les « larmes » de Mélanchthon et qui trouvent qu'il n'avait « ni le calme ni les nerfs de sa tâche », ou qu' « il manquait de profondeur religieuse » [10]. Il est sûr au contraire que la cause du luthéranisme ne pouvait guère être confiée à des mains plus expertes et surtout plus consciencieuses.

Le premier soin de l'empereur, après l'audition de la « Confession » devant une assistance réduite, avait été d'en interdire l'impression. Mélanchthon avait appris d'un secrétaire de l'empereur, l'humaniste Valdès, que son texte, si modéré et si conciliant qu'il crût l'avoir fait, contenait encore plus que les adversaires ne pouvaient concéder ou supporter. Et déjà il se préoccupait des concessions possibles, notamment au sujet de la Messe, que les catholiques ne voudraient jamais abandonner. De loin, Luther grondait, gourmandait, encourageait, repoussait toute concession ultérieure, mais en somme ne précisait aucune critique formelle contre la Confession, dont il semble seulement avoir trouvé la « rhétorique » trop habile et la « philosophie » trop prudente [1]. Ce qui l'impatientait surtout, c'étaient les craintes et les angoisses de son ami. « Pour moi, écrivait-il, j'aime mieux périr avec le Christ que de triompher avec César. »

Au sein de la Diète, trois tendances de nouveau se dessinaient : les uns, avec le duc Georges de Saxe et Joachim de Brandebourg, appuyés des ducs de Bavière, considéraient le luthéranisme comme jugé et ne voulaient délibérer que sur le mode de répression. Jean Eck était le théologien le plus marquant de ce groupe influent et nombreux. D'autres, autour de l'archevêque de Mayence, de l'évêque d'Augsbourg, Christophe de Stadion, et du duc Henri de Brunswick, se montraient inclinés à l'indulgence et disposés à soumettre la cause luthérienne à un nouvel examen. Le troisième groupe ne comprenait que les signataires de la Confession, une minorité résolue et agissante, mais en somme peu considérable.

L'empereur, qui comprenait assez mal le latin et l'allemand, malgré la réputation de polyglotte que les historiens lui ont faite, s'était fait traduire la Confession en français et en italien [2]. Il affectait toujours la plus grande modération, reprenait même son frère, Ferdinand, quand il se montrait trop bouillant contre les dissidents. Finalement, il décida que la Confession serait réfutée par les théologiens catholiques, que cette réfutation serait lue aux dissidents et qu'une sommation leur serait adressée de supprimer toutes les innovations, jusqu'au futur Concile. Il restait donc fidèle à lui-même. Comme à Worms, il ne faisait que des concessions de pure forme et réservait les droits souverains de l'Eglise.

Tout se passa comme il l'avait décidé. La réfutation de la Confession fut lue le 5 août 1530. Elle repoussait les doctrines nouvelles sur tous les points et n'admettait aucun changement à la discipline sur le célibat des prêtres et la communion sous une seule espèce. Les négociations entre Mélanchthon et les théologiens catholiques furent brusquement rompues par une lettre du solitaire de Cobourg. Luther avait enfin compris qu'aucun accord n'était plus possible entre sa doctrine et le « papisme », et que l'on ne pouvait plus attendre de la Diète qu'une « paix politique », c'est-à-dire une tolérance plus ou moins tacite. Et cela était logique. L'Eglise, appuyée sur les promesses de Jésus-Christ, professe qu'elle ne peut se tromper, en matière de dogme et de morale théorique, et que les abus qui parfois la ravagent ne peuvent aller jusqu'à une altération de la doctrine. Luther de son côté soutenait, et la Confession d'Augsbourg, en dépit de la modération du langage mélanchthonien, impliquait formellement une corruption substantielle du dépôt de la révélation au sein de l'Eglise. Croyant se fonder sur l'Ecriture, les novateurs s'attribuaient, en pratique, la même infaillibilité que, seule, peut revendiquer hautement la hiérarchie légitime de l'Eglise. On ne pouvait donc s'entendre ; des deux parts, la retraite était fermée.

Le 7 septembre, l'empereur fit lire une déclaration où il constatait l'échec de ses efforts de conciliation. Et il offrait la paix sur les bases suivantes : 1° respect des couvents et de leurs biens, — 2° maintien de la messe et des cérémonies traditionnelles, — 3° attitude libre à l'égard du mariage des prêtres et du calice laïque, de façon à pouvoir en rendre compte au prochain Concile, — 4° en dehors de ces deux points, du reste graves, nulle innovation jusqu'à la réunion de cette assemblée œcuménique.

C'étaient là des concessions importantes. Elles furent cependant repoussées par les protestants. Philippe de Hesse, le prince le plus remuant du parti anticatholique, avait donné l'exemple de la rupture, en quittant la diète sans prendre congé. Les luthériens présentèrent encore, en septembre, une *Apologie de la Confession* rédigée par Mélanchthon. Mais déjà le prédicant strasbourgeois Bucer, envoyé par Philippe de Hesse, passait à Cobourg, en octobre, et décidait avec Luther un voyage en Suisse, dans le but de réaliser une union politique de tous les dissidents.

La rupture avec les catholiques fut consommée par le recez de la Diète, en date du 22 septembre, qui annonçait que le prochain Concile seul pourrait trancher les différends et prescrivait à tous, en attendant, d'éviter toute innovation.

La Confession luthérienne fut tenue pour réfutée. L'empereur n'avait pas même voulu recevoir l'*Apologie* de Mélanchthon. La seule concession maintenant faite aux dissidents était le délai qu'on leur accordait, jusqu'au 15 avril 1531, pour se soumettre entièrement à la décision de la Diète. Tous les princes étaient invités à faire front contre les « sacramentaires » et les « anabaptistes ». La Chambre d'empire était chargée, selon l'usage, de veiller à l'application du recez.

Ainsi les ponts étaient coupés. Luther écrivait

[10] « Er hatte nicht die Ruhe, nicht die Nerve dazu... Es fehlte ihm aber auch an der religiœsen Tiefe, » a écrit H. von Schubert, dans *Der Reichstag v. Augsburg*, Leipzig, 1930, p. 28. — Ce jugement est sévère et, à notre sens, injuste. — Luther écrit, le 3 juillet 1530, de la Confession d'Augsbourg : « Placet vehementer » (LBE, VIII, 79).

[1] C'est en ce sens sans doute qu'il faut comprendre les pointes lancées par Luther, dans ses lettres, contre la « rhétorique » et la « philosophie » de son ami. Voir LBE, VIII, 44 et ailleurs.

[2] Lettre d'Osiander dans LBE, VIII, 17, et de Jonas, *ibid.*, 66.

tristement : « Il faut qu'il arrive de deux choses l'une : ou la guerre ou la révolte, peut-être les deux ensemble. »

Les protestants avaient repoussé le recez de la Diète. Il est à noter que quatre Villes (Strasbourg, Memmingen, Constance, Lindau) avaient présenté leur Confession particulière, — appelée pour cela *tetrapolitana*, — le 22 juillet 1530, et que Zwingli aussi en avait envoyé une autre. Les dissidents ne sentaient-ils pas que ces divergences les réfutaient mieux que tout le reste ? Il est vrai que la Diète n'avait tenu nul compte de ces Confessions particulières. Bucer et Capito étaient les rédacteurs de la Tétrapolitaine, où ils suivaient, au sujet de la présence réelle, une voie intermédiaire entre le luthéranisme et le zwinglianisme. Il y eut en outre quatre villes qui refusèrent de signer le recez, sans pour cela adhérer aux Confessions dissidentes. L'empereur proféra quelques menaces contre les dissidents, mais ne se sentit pas la force de les réduire. Les princes ecclésiastiques se montraient hésitants ; beaucoup d'entre eux se seraient volontiers sécularisés. Les catholiques manquaient de zèle et d'union. Charles Quint, pour renforcer sa situation, fit élire son frère Ferdinand roi des Romains, pour lui confier, avec une autorité accrue, la direction de la politique d'Empire, tandis que lui-même retournerait en Espagne. L'élection eut lieu à Cologne, le 5 janvier 1531. Ferdinand fut couronné le 11 janvier, à Aix-la-Chapelle.

VIII

Ce qui apparaît avec évidence, en toute cette histoire, c'est la faiblesse réelle de la fastueuse dignité impériale. Charles Quint ne manquait ni de conviction ni de courage. Il avait, nous l'avons dit, une très haute idée de son titre et de son autorité. Sous ce rapport, il remontait directement aux grands exemples de Charlemagne. Mais les temps étaient bien changés. Le luthéranisme profita de multiples circonstances pour croître et s'incruster dans les faits : embarras politiques de l'empereur, sans cesse pris entre le péril turc et le péril français, — fausse position de la papauté, qui se trouve à maintes reprises dans le camp des adversaires de l'empereur, — ambitions particularistes des princes allemands, qui tendent à évincer l'autorité impériale et à devenir maîtres souverains chez eux, — tentation qu'offrait aux princes et aux directoires bourgeois des Villes l'appât des richesses des couvents supprimés par la doctrine luthérienne, — intérêt économique puissant des capitaux accumulés par les fondations religieuses et remis en circulation par ceux qui réussissaient à les accaparer, au nom d'un nouvel Evangile, etc. Désormais, le côté politique va prendre le pas sur les aspects doctrinaux, dans l'évolution du luthéranisme. Raison de plus pour analyser, au moins sommairement, cette *Confession d'Augsbourg*, dont on vient de voir les origines historiques.

Elle comprend deux parties : 1° Articles principaux de foi, — 2° Abus à corriger dans l'Eglise.

La 1re partie est divisée en 22 paragraphes. Les plus notables étaient ceux qui traitaient du *péché originel*, identifié à la concupiscence (2), de la *justification* par la foi seule sans les œuvres (4), de l'*Eglise*, définie « la congrégation des saints, dans laquelle le saint Evangile est enseigné correctement et les sacrements correctement administrés » (7), des *sacrements* à qui on déniait toute efficacité directe (13).

Mélanchthon avait adouci en plusieurs points la doctrine de Luther. Il avait insisté sur la condamnation des anabaptistes, que l'on considérait, non sans raison, comme de dangereux révolutionnaires. Il affirmait que la justification, sans dépendre des œuvres, exige cependant les œuvres. Les conséquences immorales de la doctrine étaient ainsi évitées.

Un mot de la Confession sur la justification est à remarquer au passage : « Toute cette doctrine, y lisons-nous, doit être mise en rapport avec *ce combat* (intime) *de la conscience épouvantée, et elle ne peut être comprise sans ce combat...* Les consciences pieuses et craintives reçoivent de là une grande consolation, car elles ne peuvent être tranquillisées par aucune œuvre, mais seulement par la foi qui les assure que Dieu est apaisé par le Christ à leur égard » (20).

Ces lignes sont très suggestives. Nous touchons ici au cœur du luthéranisme. Il y eut à cette époque un véritable *romantisme spirituel*. Le *mal du siècle*, c'était l'effroi de la conscience en face du Dieu vengeur et l'obsession d'une certitude concernant le salut.

La seconde partie de la *Confession* énumérait, en sept chapitres : la suppression des deux espèces dans la communion, — le célibat ecclésiastique, — la messe privée, — la confession auriculaire intégrale, — les traditions humaines sur le jeûne et l'abstinence, — les vœux monastiques, — les usurpations du pouvoir ecclésiastique.

Mélanchthon affectait de croire que le protestantisme continuait l'Eglise primitive et reproduisait notamment la doctrine de S. Augustin sur la justification. Au fond, il manquait de droiture en ce point. Un savant de nos jours qui agirait comme lui serait disqualifié. Voici en effet ce qu'il écrira, à la fin de mai 1531, à Brenz, avec la signature de Luther : « Pour moi, je cite Augustin comme étant complètement de notre côté, en raison de l'opinion publique à son sujet, bien qu'il n'explique pas assez la justification par la foi. Crois-moi, cher Brenz, c'est une grande et obscure controverse que celle de la justice de la foi. Tu la comprendras bien si tu détournes complètement les yeux de la loi, et si tu fixes ton esprit à fond sur la promesse gratuite, afin de saisir que c'est par la promesse et par le Christ que nous sommes justes et agréables à Dieu et que nous trouvons la paix... Je me suis efforcé d'expliquer cette doctrine dans l'*Apologie*. Mais là, en raison des calomnies des adversaires, il n'était pas possible de parler comme je le fais avec toi, bien que ce soit au fond la même chose. »

Mélanchthon et Luther savaient donc fort bien que S. Augustin était contre eux. Toute la lettre à Brenz en fournit la preuve. Mais, comme le disait de nouveau Mélanchthon, « toutes ces choses ne peuvent se comprendre que dans les *combats de la conscience* ». Mais il ajoutait, dévoilant le fond de la politique religieuse du luthéranisme : « *Pour le peuple, il faut qu'il entende prêcher la loi et la pénitence.* » Le vrai luthéranisme était une religion à l'usage des privilégiés. Pour le peuple, on revenait, sans le dire, à un catholicisme déformé.

Sans nous arrêter davantage au contenu de la

Confession d'Augsbourg, il nous suffira de conclure qu'elle était proprement inadmissible pour les catholiques, pour cette raison déjà indiquée qu'elle ne reprochait pas seulement à l'Eglise, infaillible et indéfectible de droit divin, des *abus* au sens courant de ce mot, c'est-à-dire un relâchement dans la discipline canonique, mais des erreurs dogmatiques et de mauvaises institutions, en un mot, des déviations doctrinales et morales impliquant une infidélité totale de l'Eglise catholique à la mission que le Christ lui avait confiée dans le monde. Luther et Mélanchthon ne s'apercevaient pas que les critiques dirigées par eux contre l'Eglise rejaillissaient jusqu'à son divin Fondateur, accusé implicitement d'avoir abandonné son œuvre et d'avoir, ainsi, manqué à sa solennelle promesse d'assistance quotidienne jusqu'à la consommation du siècle.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A la page 744 de l'*Ami* 1938, article recommandant l'*Histoire Sainte* par un Professeur de Séminaire, je lis les lignes : « Quel dommage... etc. »

Elles m'intriguent parce que j'avais toujours cru qu'il ne fallait plus parler des jours de 24 heures, mais de jours-époques. C'était même l'expresse recommandation des professeurs et des livres dits « à la page ».

Je vous serais obligé d'expliquer ces quelques lignes de votre article. Ce me serait utile et à beaucoup d'autres aussi, car nous sommes légion à ne plus parler que de jours-époques, considérant que cela paraît plus conforme aux données de la science contemporaine.

Je ne pense pas que cette demande d'éclaircissement vous soit importune, et j'espère qu'elle sera bien accueillie.

R. — Nous sommes, à l'*Ami*, à l'entière disposition de nos « questionneurs » (quand leurs questions sont *de re scibili*), et c'est bien volontiers que nous allons vous donner les éclaircissements désirés, bien que nous ne puissions pas croire que catéchistes et professeurs soient « légion » à l'heure actuelle à parler des jours-époques.

L'Eglise, vous le savez, nous laisse, sur ce point des jours de la création, pleine liberté. Dans la décision du 30 juin 1909 sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse, art. 8, la C. B. permet de prendre le mot *jour* au sens propre de jour naturel, ou de l'entendre au sens impropre, pour indiquer un certain espace de temps. Voyons donc ce qu'exige une interprétation qui se soucie du texte sacré pris en lui-même, selon la pensée et le but de l'auteur inspiré, et non de ce texte considéré en fonction d'une théorie scientifique de notre temps ou de tout autre temps.

Or, nous constatons tout aussitôt que le mot « jour », s'il signifie parfois dans la Bible *un moment donné* (« le jour de vengeance du Seigneur », « le jour ou les jours du salut »), n'a jamais un sens qui permette de le confondre avec l'une quelconque de nos périodes géologiques. De plus, dans le récit même de la Genèse, il est clair que ce mot « jour » garde son sens propre, celui d'une journée de travail et d'un jour de 24 heures, puisque la durée de chaque journée y est intercalée entre un soir et un matin. Et voilà le système concordiste déjà privé de tout appui textuel.

Mais ce qui est plus grave encore, c'est que le principe même du système concordiste est des plus contestables. Léon XIII ne manqua pas de rappeler, dans l'encyclique *Providentissimus*, que la Bible ne visait aucunement à nous donner un enseignement à proprement parler scientifique, et qu'elle parlait des phénomènes naturels suivant les apparences : « *scriptores sacros... noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines* [1]. » Interprète strictement fidèle de la pensée de Léon XIII, la Commission Biblique, dans la même décision du 30 juin 1909, fit remarquer (art. 7) qu'en écrivant le 1er chapitre de la Genèse, l'auteur sacré n'avait pas eu le dessein d'enseigner scientifiquement la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais plutôt d'en donner à sa nation une connaissance populaire, « *notitiam popularem* », conforme *au langage ordinaire* de ses contemporains et adaptée à leurs sentiments et à leur intelligence. Nous ne devons donc aucunement chercher dans l'interprétation du 1er chap. de la Genèse la propriété du langage scientifique.

Dès lors, la conclusion s'impose rigoureuse. Puisque nous avons un récit de la création qui n'est pas complet, puisque ce récit n'a aucune allure ni aucune prétention scientifique, puisque la C. B. elle-même n'y voit qu'un *enseignement populaire*, conforme au *langage ordinaire*, et adapté aux sentiments et à l'intelligence des contemporains, n'est-ce pas se méprendre tout à fait sur le genre du récit et sur le but poursuivi par l'auteur inspiré, que de vouloir rapprocher cette première page de la Genèse des diverses phases ou étapes de la géologie ou de la paléontologie ? Entrer dans cette voie d'un concordisme positif, condamné à évoluer suivant les progrès de la science ou le caprice de classifications plus ou moins définitives, c'est méconnaître les directives de Léon XIII et de la C. B., et c'est imposer, d'ordinaire sans aucune utilité, à l'exégèse catholique une position humiliée, souvent dangereuse, toujours contraire aux principes d'une saine herméneutique, qui n'a pas à recourir aux sciences naturelles pour interpréter nos textes sacrés.

Et le récit de la création ne peut que gagner en valeur dogmatique et en beauté littéraire à être interprété en lui-même et pour lui-même, et non en fonction d'un système scientifique plus ou moins accrédité.

Pour montrer en Dieu le Créateur universel, il n'était pas besoin à l'auteur inspiré d'indiquer à ses contemporains l'ordre complet de la création. Il lui suffisait de leur montrer l'origine divine de la lumière, du firmament, des eaux, des continents, des astres qu'ils contemplaient, des végétaux et des animaux qu'ils voyaient, et surtout l'origine divine de l'être humain qui fut leur ancêtre. En évoquant dans son récit tous les objets qui formaient le terme habituel de leurs perceptions quotidiennes, il leur inculquait nettement et fermement que rien de ce qui existait n'avait échappé à l'action créatrice. Et en répartissant en six journées de travail, en six jours de 24 heures, ces diverses créations, il

[1] *Enchiridion Biblicum*, n. 106.

leur montrait l'origine religieuse de la semaine et il les invitait, à l'imitation du divin Ouvrier, à se reposer eux aussi le septième jour.

Sous une forme concrète et vivante, Moïse donnait donc ainsi, dans la première page de la Bible, l'enseignement le plus précis sur les problèmes religieux et philosophiques les plus élevés. On a tout à gagner à utiliser son récit tel quel, à l'utiliser dans toute sa fraîcheur et sa poésie, et quel que soit l'âge et le degré de culture des auditeurs ; et il suffit, pour prévenir d'avance toute objection, de faire bien ressortir le but poursuivi par l'auteur inspiré, et de montrer la manière charmante dont il a su l'atteindre. Dans cette voie, nulle difficulté n'est à redouter ; dans celle des jours-époques, on se heurte et on se heurtera inévitablement aux pires complications et à des objections délicates, dont l'aspect risquera de se modifier sans cesse.

Q. — En dehors de certains cas de nécessité prévus par les théologiens, la confession doit être *vocale*. On demande si un prêtre sourd pourrait recevoir l'aveu par écrit d'un pénitent qui désire, pour son propre profit, se confesser auprès du confesseur sourd, alors qu'il pourrait facilement trouver d'autres confesseurs à sa disposition.

En outre, la pénurie des confesseurs ou simplement la difficulté du pénitent de trouver *hic et nunc* dans telle église un autre confesseur, est-elle une raison suffisante pour faire la confession par écrit ?

R. — Quand, de ses lèvres divines, Notre-Seigneur laissait tomber la sentence qui d'un cœur souillé allait refaire un cœur pur, c'était parfois sur un pécheur dont les gestes seuls et l'attitude disaient la faute et le repentir. Madeleine aux pieds de Jésus, sans mot dire, confessait ses fautes avec des larmes éloquentes et se relevait pardonnée. Au chevet du moribond, le prêtre n'a souvent pour tout aveu qu'un geste, un regard, un soupir, et moins encore ; pourtant, il absout, et son pardon, comme celui du Sauveur, efface le péché dans l'âme du pécheur qui ne l'a pas confessé de bouche. La validité du sacrement n'est donc pas liée à la manifestation *vocale* des péchés comme à une condition *sine qua non*. Il suffit, en effet, que les péchés soient manifestés de telle sorte que le confesseur en ait une connaissance suffisante pour pouvoir porter son jugement. Or, pour cela, la parole n'est pas l'unique moyen : l'écriture ou les gestes la peuvent remplacer.

Alors pourquoi dit-on que la confession doit être *vocale ?* Y aurait-il un précepte qui l'impose ? Aucun, ni divin, ni ecclésiastique. Mais c'est la coutume. Coutume toutefois qui, en raison de son antiquité, de son universalité, a acquis force de loi, et fait désormais partie du droit coutumier de l'Eglise. C'est donc une obligation d'accuser ses péchés de vive voix : « Ex consuetudine Ecclesiæ, quæ vim legis obtinuit, sub gravi fieri debet voce ab eo qui loqui potest, nisi gravis causa ab hac obligatione excuset. » (Noldin, *De Sacramentis*, n° 273).

L'obligation est certaine. Sa gravité l'est moins. Avec Noldin, la majorité des auteurs pensent qu'il y aurait faute grave à faire sa confession par gestes ou par écrit, si l'on n'avait pas de motif. On en peut discuter cependant, et plusieurs trouvent l'opinion commune trop rigoureuse, car la validité du sacrement étant hors de cause, la licéité seule est intéressée, et une confession écrite est capable d'instruire le confesseur tout aussi bien qu'une confession orale.

Quoi qu'il en soit, toute difficulté s'évanouit en pratique, car tous admettent qu'un motif, *grave* selon les plus sévères, *raisonnable* selon les plus indulgents, autorise le pénitent à faire usage d'un autre moyen que la parole. Or les motifs, au moins raisonnables, sinon graves, sont faciles à trouver. De plus, l'explication donnée de la confession vocale en réduit singulièrement les exceptions. « Necesse non est, écrit Cappello, ut singillatim omnia peccata voce manifestentur, quia confessio dicitur estque revera vocalis, si pœnitens porrigat schedulam in qua peccata sua scripsit, et subjungat : *De his omnibus me accuso*, aut similibus verbis utatur ; item si pœnitens de peccatis suis, quæ confessario citra sacramentalem accusationem jam nota sunt, his aut similibus verbis se accuset : *Accuso me de peccatis tibi jam notis.* » *(De Pœnitentia*, n° 169). Et Noldin, rigoureux en la circonstance, tient le même langage. Quel pénitent ferait difficulté de se soumettre à une obligation que l'interprétation rend si bénigne ?

Quels *motifs* peut-on raisonnablement alléguer pour substituer l'écriture à la parole, en confession ? Les auteurs nous indiquent, à titre d'exemples, les plus usuels : c'est, chez certains pénitents, un sentiment de pudeur exagéré ou de honte irraisonnée qui leur clôt la bouche au confessionnal pour donner les explications nécessaires au confesseur ; c'est, chez d'autres, un défaut de mémoire qui les oblige à confier leur confession à l'écriture, une violente tentation de taire des péchés graves s'ils ne sont pas écrits, le scrupule de ne pas tout dire. C'est parfois le moyen nécessaire pour se mettre à l'abri de l'indiscrétion des pénitents qui attendent leur tour, parce que le confesseur ayant l'oreille dure, il faudrait lui parler à haute voix. C'est souvent un défaut de parole chez le pénitent, muet ou paralysé temporairement des cordes vocales.

D'après ces exemples, on peut facilement apprécier les cas soumis à la présente consultation. Du côté du confesseur, pas de difficulté, puisqu'il peut être parfaitement instruit de l'état de conscience de son pénitent. Mais pour celui-ci, la loi de la confession *vocale* requiert, pour motiver une exemption, une cause raisonnable. « Son propre profit » à retirer d'une confession faite à tel prêtre nous paraît un motif suffisant pour substituer l'écriture à la parole, si par « propre profit » il s'agit non du bénéfice inhérent à toute confession, mais d'un avantage spécial qu'il escompte trouver auprès de ce confesseur et ne trouverait pas auprès d'un autre, par exemple, parce qu'il sera mieux compris, étant mieux connu de ce prêtre ; parce que ce confesseur ayant l'expérience de certaines catégories de pénitents saura lui donner les conseils appropriés, etc., par ex. un jeune étudiant pourrait avoir avantage à s'adresser à un prêtre sourd qui, toute sa vie, a dirigé des étudiants. Bref, si le « propre profit » n'est pas une excuse égoïste, un subterfuge pour échapper à la loi, mais vraiment un profit réel et sérieux, nous accorderions le laisser-passer.

La difficulté pour le pénitent à trouver *hic et nunc* un autre confesseur dans l'église qu'il fréquente

nous paraît également un motif suffisant. Toutefois, nous aurions un scrupule à donner cet avis favorable pour des confessions habituelles ; car une exemption ne doit être qu'une exception, et l'observation d'une loi, quelle qu'elle soit, exige toujours du sujet un sacrifice. L'égoïsme, la paresse, sous couleur de commodité à se confesser habituellement à un prêtre sourd et par écrit, ne doivent être favorisés d'aucune manière.

En résumé, soyons indulgents pour autoriser la confession par écrit, quand le motif nous paraît vraiment raisonnable ; mais gardons-nous que l'exception devienne la règle, et sachons y mettre un terme, dès que l'abus montre le bout de l'oreille.

Q. — Quels documents consulter pour traiter ce sujet : « Du sacerdoce des baptisés, son principe, ses conséquences » ?

R. — La question est trop importante, et trop actuelle en raison de sa liaison intime avec la doctrine du Corps Mystique, pour que nous nous bornions à de simples indications bibliographiques.

I. — Avant tout, il faut signaler l'erreur protestante que le concile de Trente a solennellement condamnée. Dans la session XXIII du sacrement de l'Ordre, parmi les articles protestants incriminés, l'article 4 était ainsi libellé : « Il n'y a pas de hiérarchie ecclésiastique. *Tous les chrétiens sont également prêtres*. Mais, pour que ce sacerdoce soit mis en exercice et exécution, il faut l'appel de l'autorité et le consentement du peuple. Celui qui est devenu une fois prêtre peut redevenir laïque ».

Pour comprendre tout le danger doctrinal de cette thèse protestante du « sacerdoce des baptisés », nous vous engageons à lire, d'après le *Dict. de théol. cath.* (art. *Ordre*, col. 1338-39), l'exposé plus complet de la pensée de Luther :

« L'ordination est une simple cérémonie ecclésiastique, analogue à la bénédiction des vases sacrés. *Tous les baptisés sont prêtres* ; les prêtres « ordonnés » n'exercent qu'un ministère (un service) que leur a confié le consentement du peuple chrétien... A quoi servirait un sacerdoce sacramentel, conférant des pouvoirs spéciaux de sanctification et de gouvernement, dans une société de sa nature spirituelle et invisible ? »

Le fondement scripturaire invoqué par Luther est le texte I Petr. II, 9 : « Vous êtes, vous, une race choisie, *un sacerdoce royal*... »

« De ce fondement scripturaire, Luther part, dans son écrit *An den Bock zu Leipzig*, pour attaquer non seulement le sacerdoce, mais l'épiscopat. Emser avait objecté que S. Pierre ne parle pas ici du sacerdoce sacramentel, mais d'un sacerdoce intérieur et spirituel, et qu'il n'a jamais voulu dire que tous les chrétiens sont prêtres comme les ministres sacrés qui ont reçu l'ordination de la main de l'évêque. Dans cette réponse, Luther ne voit qu'aveuglement volontaire contre le sens évident de l'Ecriture et de ses propres paroles. Sans doute, Pierre ne parle pas dans son épître du sacerdoce fictif qu'est la « prêtraille » ecclésiastique *(Kirchliche Priesterei)*. Le sacerdoce dont parle l'Ecriture y est appelé *servitus*, *dispensatio*, *episcopatus*, *presbyterium*, jamais *sacerdotium*. Le terme *presbyter* signifie « ancien » ; et autrefois, l'autorité ecclésiastique était confiée aux plus anciens, de même qu'en une cité le titre de « sénateurs » est décerné aux plus âgés. L'évêque est un simple surveillant *(Wæchter auf der Warte)*, et ainsi, tout curé ou supérieur ecclésiastique doit être dit « surveillant » parce qu'il est un gardien qui veille à ce que, dans son peuple, l'Evangile et la foi du Christ soient constamment édifiés...

L'institution de l'autorité ecclésiastique devrait se faire comme dans les temps primitifs. Tous les fidèles étant de la même façon prêtres spirituels, l'assemblée devrait choisir dans son sein le plus savant, le plus pieux, pour en faire son serviteur, son ministre, son curateur, son gardien pour tout ce qui touche la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements... »

Le Concile de Trente s'élève avec force contre la conception protestante d'un sacerdoce universel dans lequel tous les baptisés seraient prêtres. Le premier projet (13 oct. 1562) du chapitre doctrinal relatif au sacrement de l'Ordre s'exprimait ainsi : « Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sont également prêtres ou jouissent également entre eux d'un pouvoir spirituel égal, il bouleverse la constitution de l'Eglise... » Et le canon 6 était ainsi libellé : « Si quis dixerit nullum in Ecclesia catholica et apostolica esse hierarchiam seu sacrum principatum, *sed omnes christianos ex æquo esse sacerdotes aut æqualis spiritualis potestatis*, a. s. » (Cf. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 471-472).

Dans le texte définitivement adopté, le chap. 4 reprend les formules signalées ci-dessus : « Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent entre eux un égal pouvoir spirituel, celui-là paraît bien ruiner la hiérarchie ecclésiastique... »

Le canon correspondant à ce chapitre 4 (can. 6) n'atteint qu'*indirectement* la doctrine du sacerdoce universel des baptisés, en définissant l'existence dans l'Eglise catholique d' « une hiérarchie instituée par une disposition divine et qui se compose des évêques, des prêtres et des ministres » ; la doctrine du sacerdoce universel et commun à tous les fidèles étant *directement* réprouvée dans le chap. 4.

II. — Nous tenions à rappeler d'abord assez longuement et la doctrine protestante et la condamnation très nette portée contre elle, pour mettre en garde contre des formules qu'on serait tenté peut-être d'accepter trop facilement aujourd'hui, sans se préoccuper du sens répréhensible qu'elles pourraient comporter, si l'on ne prenait pas soin de préciser auparavant le point de vue très particulier auquel doit se placer un catholique lorsqu'il parle du « sacerdoce des baptisés ».

Cela dit, il sera facile de préciser en quel sens catholique on peut parler du sacerdoce des baptisés, précisément parce que le baptême les a faits membres du Corps Mystique de Jésus-Christ, membres de Jésus-Christ souverain prêtre, « tous prêtres dans l'unique prêtre », comme dit le P. Mersch, dans un chapitre de son beau livre : *Morale et Corps mystique* (Paris, Desclée, 1937, p. 141-160). Si vous voulez approfondir la vérité catholique du sacerdoce des baptisés sans vous égarer dans l'erreur protestante, prenez soit le P. Mersch, soit mieux encore, sur ce point, E. Mura, *Le Corps mystique du Christ*, t. II, *Vie du Corps mystique*, Paris, Blot (le 2e vol. se vend séparément), ch. XX, *Le sacerdoce de l'Eglise*, et ch. XXI, *Le culte liturgique*.

Dans le chap. XX, le P. Mura rappelle qu' « il faut distinguer dans l'Eglise une triple participation au sacerdoce de Notre-Seigneur. » La plus parfaite

est par le sacrement de l'ordre. Mais en-dessous du sacerdoce ministériel, « il existe pour le commun des fidèles une double communication de la grâce sacerdotale de Notre-Seigneur : la première conférée par le caractère baptismal, la deuxième, plus parfaite, transmise par le sacrement de confirmation. »

Le chap. suivant expose l'excellence et la sainteté des mystères divins en vue desquels Notre-Seigneur a communiqué, *à des degrés divers*, aux membres de son Corps mystique une participation aux pouvoirs de son éternel sacerdoce.

Nous voudrions encore vous indiquer trois autres ouvrages à consulter sur ce point si important et si délicat :

1° *Mysterium fidei*, du P. de la Taille, *Elucidatio XXVI*, où vous trouverez (édit. de 1931, p. 328) un texte admirable de S. Pierre Damien, avec un commentaire suggestif de l'auteur. Voir également quelques paragraphes, p. 368, sur l'offrande *affective* des fidèles-prêtres et la note 1 de la p. 581.

2° De notre toujours actuel et rayonnant Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe, à un nouveau catholique*, surtout XXXVI et XXXVII : *L'Eglise s'offre elle-même dans son sacrifice*.

3° Le tome XI des *Cours et Conférences des Semaines liturgiques* (1933, Abbaye du Mont-César, à Louvain) reproduit les rapports présentés par B. Botte, A. Charlier, A. Robeyns et B. Capelle sur *Le sacerdoce des fidèles*. — Voir enfin le tout récent article de L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, dans la *Revue des Sciences philos. et théol.* de janvier 1939, p. 5-39.

Q. — L'opinion de Mgr Le Camus sur *la fin du monde*, c'est-à-dire l'avènement du Christ dans les âmes *aussitôt après* la ruine de Jérusalem et dont la génération contemporaine du Divin Maître a été le témoin occulaire, telle que l'Evêque de La Rochelle la consigne dans sa *Vie de Jésus-Christ*. est-elle conforme aux décisions de la Commission Biblique ?

Si *oui*, pourquoi la majorité des exégètes actuels donnent-ils la préférence à l'opinion moderne du cardinal Billot ?

Le docte *Ami* voudrait-il me donner son avis personnel ?

R. — Notre correspondant voudra bien d'abord nous permettre de lui exprimer, à lui et occasionnellement à d'autres, un désir : celui, quand il s'agit des opinions d'un auteur, de citer la page précise sur laquelle on désire des éclaircissements ; sinon, nous risquons de ne pas répondre à tout ce qui est demandé, ou encore de répondre parfois à des points qui ne font pas difficulté.

Mgr Le Camus parle plus ou moins du sujet dont il s'agit, de la p. 451 à la p. 467, et le cardinal Billot y revient dans *La Parousie* de la p. 15 à la p. 158, à diverses reprises.

Si l'on veut bien se reporter à notre article du 6 mai 1920, *La Parousie et la Commission biblique*, p. 257-266, on verra de suite que cette décision vise non les Evangiles, mais les épîtres de S. Paul et les autres écrits du N. T., pour bien montrer que les écrivains du N. T. postérieurs aux évangélistes, et en particulier S. Paul, n'ont rien écrit, en ce qui concerne l'époque de la Parousie, qui ne concorde parfaitement avec l'ignorance de la date de cet événement commune à tous et dont parla le Christ refusant de nous en faire connaître soit le jour, soit l'heure. Et prenant en particulier un passage de I Thess., IV, 15, « *nous les vivants qui sommes restés* », la Commission montre que, par cette manière de parler, S. Paul n'a, en aucune façon, voulu affirmer une Parousie tellement prochaine qu'il soit à ranger lui et ses lecteurs au nombre de ceux qui seront alors vivants et iront au devant du Christ. Il a fait usage d'une figure de rhétorique. Distinguant l'humanité en deux catégories, il a assigné à chacune son rôle, et il a parlé à la première personne du pluriel de celle à laquelle il appartenait présentement, sans vouloir par là affirmer le moins du monde que soit ses auditeurs, soit lui-même, feraient encore partie des vivants au moment de la Parousie.

Si, au lieu de nous questionner sur la *Vie de N.-S. Jésus-Christ* de Mgr Le Camus, vous nous questionniez sur *L'Œuvre des Apôtres*, nous vous répondrions de la façon la plus catégorique que l'opinion que soutint alors l'évêque de La Rochelle, en compagnie de plusieurs autres catholiques (Lemonnyer, Tixeront, Prat, Labauche, etc.), aurait été certainement par la suite désavouée par lui. Il écrivait, en effet, dans *L'Œuvre des Apôtres* : « Cette attente de la Parousie, tous les Apôtres la partagent » (t. II, p. 342, n. 1). « Les efforts qu'on a tentés pour supprimer l'évidente illusion de l'Apôtre sur la proximité de la Parousie sont aussi superflus que désespérés » (*ibid.*, p. 343, n° 5). Mais il ne s'agit pas de *L'Œuvre des Apôtres* et des Epîtres, il s'agit de la *Vie de N.-S. Jésus-Christ* et des Evangiles.

Or nous pouvons, sur ce point, vous donner tout apaisement : l'exégèse de Mgr Le Camus est parfaitement légitime ; il serait même impossible, sans cette exégèse ou une autre analogue, de justifier certains propos du divin Maître, en particulier Mt. X, 23 et XVI, 28, avec les passages parallèles de Mc. VIII, 37, et Luc IX, 27. N.-S. dit à ses Apôtres : « Vous ne finirez pas de parcourir les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme » (Mt., X, 23), et au chap. XVI, 28 : « Je vous le dis en vérité, il y en a parmi ceux qui sont ici présents qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant en son règne. »

Pour expliquer correctement ces sentences, il faut bien comprendre le terme « *Fils de l'homme*. » Désigne-t-il ici le Roi-Messie lui-même, ou symbolise-t-il son royaume ? La question doit se poser en raison d'un passage du prophète Daniel VII, 13 auquel est emprunté ce symbole du Fils de l'homme. Or, dans ce passage, le Fils de l'homme signifie d'abord le royaume des Saints, du Très-Haut, et en même temps son fondateur le Messie. La mission que donne N.-S. à ses Apôtres au chap. X de S. Matthieu n'est pas leur mission définitive, c'est seulement un essai. Il faudra annoncer, aux Israélites d'abord, le royaume des Cieux, c.-à-d. le règne de Dieu ; cette mission sera en partie infructueuse : le règne de Dieu, d'ailleurs, inauguré par les miracles que font les Apôtres, viendra avant que chassés de ville en ville ils en aient achevé le tour. Jésus exprime ainsi sa certitude de l'avènement prochain du règne de Dieu en sa personne. Il l'exprime sans faire allusion ni à sa résurrection, ni à la ruine des Juifs, ni au jugement dernier,

mais en recourant à une image traditionnelle et vague qui ne vise précisément aucun fait [1].

S. Matthieu entend donc la venue du Fils de l'homme du ℣ 23 du chap. x de l'extension du règne messianique par la conversion des Gentils, extension qui se produira bien avant que les Apôtres n'aient parcouru toutes les cités palestiniennes.

Les passages parallèles de Luc ix, 27, et de Mc. ix, 1, qui correspondent à Mt. xvi, 28, confirment de tous points cette interprétation. Comme équivalant à la formule « *Fils de l'homme* », le 3e évangile se sert de l'expression « *règne de Dieu* », et le second, de l'expression « *règne de Dieu venu en puissance* ». Et alors même que l'expression de Matthieu « *Fils de l'homme* » serait l'expression dont Jésus se servit, il n'en reste pas moins que S. Marc et S. Luc l'ont interprétée comme signifiant ici non la personne du Messie, mais son règne. Cette venue du royaume ou du règne dont la génération contemporaine du Christ devait être témoin et qu'il ne faut pas confondre avec la Parousie ou retour de Jésus en triomphateur et juge, s'est réalisée par l'avènement du Christ dans les âmes au lendemain de la Pentecôte, en Judée d'abord, puis en Samarie, en Syrie, en Asie Mineure, en Grèce, sous l'action des Apôtres, des diacres, et spécialement de S. Paul. Les miracles qui accompagnaient la prédication, les conversions qui se multipliaient plus encore dans les milieux païens que dans les milieux juifs, c'était bien le règne de Dieu venant en puissance, et cela du vivant même de la génération qui avait été contemporaine du Christ [2].

Cet avènement du Christ dans les âmes, Mgr Le Camus aurait mieux fait de ne pas le reculer jusqu'après la ruine de Jérusalem ; et il n'aurait pas dû le désigner par le mot *Parousie,* qui prête à équivoque : « Ainsi s'est faite la Parousie, ou l'inauguration du règne du Fils de l'homme sur l'humanité » (p. 452, 454). Mais il ne confond pas, ainsi que le fait notre correspondant dans le libellé de sa question, cette Parousie-là avec celle de la fin du monde, bien qu'il emploie pour la décrire des images que l'exégèse courante applique plutôt à la fin du monde, v. g. p. 453. Il suffira, pour s'en rendre compte, de lire p. 454 : *de longs siècles* s'écouleront avant que l'œuvre divine soit achevée sur la terre ; et surtout p. 463-467, où l'on a la description de la véritable Parousie, celle du jugement dernier.

Dans son explication de ce passage, le cardinal Billot n'a fait que reprendre celle de beaucoup d'anciens, et on peut regretter qu'il l'ait donnée d'une façon si absolue comme si c'était la seule explication qui soit acceptable. Selon lui, la parole de Mt. xvi, 28 (et des passages parallèles Mc., viii, 39 ; Lc., ix, 27) : « il y en a parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant en son règne, » se serait réalisée, quelques jours plus tard, pour les trois privilégiés, Pierre, Jacques et Jean, par la Transfiguration de Jésus sur le Thabor huit jours après [3].

Cette interprétation avait été celle autrefois d'Origène, de S. Hilaire, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Ambroise, S. Augustin ; et alors que Dom Calmet se contentait de se faire le rapporteur impartial des divers sens proposés (Transfiguration, Résurrection, prédication de l'Evangile et établissement du royaume par la création de communautés chrétiennes, enfin destruction de Jérusalem par les Romains), Maldonat se prononçait nettement en faveur de la Transfiguration : « *Itaque vera est omnium veterum auctorum interpretatio... regnum Dei, Christi transfigurationem appellari quam non omnes sed soli Petrus, Iacobus et Ioannes antequam morerentur videre meruerunt.* » Et plus loin : « *Vocat ergo Christus transfigurationem regnum suum, non quia proprie regnum, sed quia futuri regni imago erat.* »

Quel que soit le respect que l'on doive avoir pour des anciens tels que ceux que nous venons de nommer, et quelle que soit la considération que mérite leur avis, — qui est loin d'ailleurs d'avoir cette unanimité dont l'assertion de Maldonat donnerait l'impression, — il faut bien reconnaître que le texte et le contexte rendent bien peu vraisemblable que N.-S. ait voulu par cette prophétie indiquer sa Transfiguration. Vraiment était-ce bien nécessaire d'être le fils de Dieu pour dire à ses intimes *huit jours* avant l'événement : « Il y en a parmi vous qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant en son règne ! » L'intervalle est trop court pour justifier les termes employés par les évangélistes. Par ailleurs, Marc et Luc parlent de *règne de Dieu,* de *règne de Dieu en puissance,* et non, du moins directement, de la personne du Fils de l'homme.

Aussi avons-nous été beaucoup surpris, cher correspondant, en vous voyant affirmer que la majorité des exégètes actuels donnaient la préférence à l'opinion moderne (et jugez si ce qualificatif convient peu !) du card. Billot. Nous sommes en mesure de pouvoir vous affirmer et vous prouver le contraire. Lagrange écrit : « Le Fils de l'homme venant dans son royaume où il y a du bien et du mal (xiii, 24), ce n'est pas nécessairement le Fils de l'homme venant pour juger à la fin des temps. » Pour encourager ceux qui hésitaient à tout quitter pour le suivre, Jésus leur fait savoir qu'il entrera en possession de son royaume avant que la génération présente n'ait disparu. « C'est donc bien de l'avènement du royaume qu'il est question comme dans Marc et dans Luc [4], » et donc de l'avènement du Christ dans les âmes par la propagation de l'Evangile et par l'établissement de l'Eglise. De son côté, le P. Durand écrivait en 1924 : « Ce retour du Fils de l'homme pour l'établissement de son royaume a été tout spécialement sensible dans la ruine du judaïsme, la force anti-chrétienne la plus redoutable. Nous avons donc ici une allusion à la destruction du Temple et de Jérusalem qui eut lieu en l'an 70, et dont le petit nombre seulement des auditeurs de Jésus furent témoins [5]. » Et, en 1935, le T. R. P. Buzy disait à son tour : « Aujourd'hui, grâce à l'élimination de maintes hypothèses que le temps s'est chargé d'écarter, nous y voyons *beaucoup plus clair que les premiers exégètes.* Nous

[1] Cf. Lagrange, *L'avènement du Fils de l'Homme,* dans *Revue bibliq.* 1906, p. 562.

[2] Faisons remarquer également que la phrase « cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé » (Mc. xiii, 30, et son parallèle Luc, xxi, 31, 32) s'est trouvée confirmée par les faits, puisque les événements précurseurs de la ruine de Jérusalem, cette ruine elle-même et la dispersion des Juifs eurent lieu en 70.

[3] *La Parousie,* p. 187-190.

[4] *Evangile selon S. Matthieu,* p. 335.

[5] *Evangile selon S. Matthieu* (coll. *Verbum salutis*), p. 286.

comprenons donc que la venue du Fils de l'homme n'est pas la venue triomphale de la Parousie, mais un événement remarquable qui déterminera comme une ère nouvelle dans l'établissement du royaume : on songe naturellement à la ruine de Jérusalem, à laquelle devaient assister maints survivants de la génération de l'an 30 [6]. »

Vous pouvez donc, sans aucun trouble, garder l'opinion émise par Mgr Le Camus : l'avènement du Christ dans les âmes, avant ou après la ruine de Jérusalem, et vous pouvez constater que vous serez en docte compagnie.

Q. — L'*Ami* aurait-il la complaisance de me dire son avis sur le « fauchage », à l'armée ?

J'ai enseigné, en particulier à des militaires, et j'ai soutenu devant des ecclésiastiques, la proposition suivante : « Le *fauchage* n'est pas toujours un vol et peut même être objectivement et subjectivement exempt de tout péché. »

Cette thèse rencontre peu de suffrages. D'autre part, le problème angoisse périodiquement des milliers de jeunes consciences. J'ose donc proposer ma solution à la critique de l'*Ami*.

Précisons tout d'abord la difficulté.

Dans le langage militaire, le mot « fauchage » s'emploie principalement pour désigner deux sortes d'actions : 1° celle qui consiste à s'approprier les effets de l'armée pour son usage personnel et définitif : c'est un vol manifeste ; 2° celle qui consiste à prendre au magasin ou dans le paquetage d'un camarade des effets militaires, dans le but de compléter son matériel réglementaire, et avec l'intention de rendre le tout au jour de la libération.

Il me semble que ce fauchage n° 2 n'est pas, en soi, opposé à la *justice ;* les usagers varient, mais, dans les deux cas, l'objet reste en possession de l'autorité militaire. Les droits de celle-ci ne sont aucunement lésés.

Pareillement, l'opération peut sauvegarder la *charité.* Tel le fauchage pratiqué au magasin, en évitant de faire retomber des soupçons sur le garde-magasin ; tel encore le fauchage pratiqué sur un camarade débrouillard qui ne s'en affligera pas outre mesure, et qui, aux jours de revue, saura passer à travers les mailles.

D'après notre position, les autorités militaires conservent le droit de punir tout fauchage, quel qu'il soit ; car les chefs n'ont pas à s'enquérir des intentions et doivent prévenir les abus.

R. — Votre thèse « rencontre peu de suffrages ». C'est fort heureux, car c'est la preuve que chez un grand nombre il y a de la délicatesse de conscience. Le contraire eût été plutôt étonnant, vu que le « fauchage » éveille de prime abord dans l'esprit l'idée d'un vol, et en toute hypothèse celle au moins d'une indélicatesse. Une conscience délicate ne s'alarme-t-elle pas à la seule apparence du mal ?

Si par fauchage on entend l'action qui consiste, pour un soldat, à « s'approprier les effets de l'armée pour son usage personnel et définitif », tout le monde est d'accord : c'est un vol manifeste. Le vol est, en effet, une appropriation définitive du bien d'autrui.

Si par fauchage on entend l'action qui consiste « à prendre au magasin ou dans le paquetage d'un camarade des effets militaires, dans le but de compléter son matériel réglementaire, et avec l'intention de rendre le tout au jour de la libération », est-ce encore un vol ?

Subjectivement, par conscience erronée, — et sur ce point la conscience des militaires l'est très facilement, trop facilement et trop souvent, — le soldat « faucheur » n'aura pas commis un vol, parce qu'il n'aura pas cru en commettre un. Tous en tombent d'accord.

Objectivement ? C'est l'avis de notre correspondant qu'il n'y a pas non plus de vol, et mieux, pour employer son expression, « pas d'action opposée à la justice ».

Aurait-il commis la méprise de confondre le genre avec l'espèce ? Tout vol est opposé à la justice, mais toute action opposée à la justice n'est pas nécessairement un vol. Prendre une chose appartenant à autrui avec l'intention de la lui rendre n'est pas un vol, mais peut être cependant contraire à la justice.

On pèche contre la justice, et l'on commet une injustice, ou, pour employer le langage technique, on commet une injure *(injuria = non jus)*, quand on viole le droit du prochain. Or, le vol n'est pas la seule manière de violer le droit du prochain.

Si, à votre insu, votre voisin venait prendre dans votre bourse un billet de 1000 f. pour s'en servir et avec l'intention bien sincère de vous le rendre au bout de l'an, vous trouveriez la chose plutôt mauvaise. A supposer même qu'il ne vous en ait pas résulté de dommage, parce que vous n'aviez pas besoin de cet argent, vous n'auriez pas manqué de dire qu'il a commis une injustice. En effet, votre voisin, après avoir rendu le billet, n'est pas tenu à d'autre compensation puisqu'il ne vous a pas causé de dommage réel ; mais il n'en a pas moins violé votre droit de garder, même improductif, votre argent dans votre coffre. Il n'avait pas le droit d'y toucher, il a donc commis une faute contre la justice.

Il en est de même du soldat qui prend au magasin de l'armée un vêtement qu'il rendra au jour de sa libération. Dès lors qu'il s'empare d'un vêtement qui, d'après les règlements militaires, ne lui est pas dû, il agit contre la justice. Son action ne vérifie pas la définition du vol, puisqu'il a l'intention de restituer, mais elle est cependant contraire à la justice.

Vous êtes, pure hypothèse, voyageur de commerce. Si, à votre insu, un voisin venait prendre dans votre garage l'automobile que votre patron a mise à votre usage exclusif durant le temps que vous serez à son service, ayant eu bien soin même de signifier qu'elle est exclusivement à votre usage personnel et l'ayant dans ce but fait immatriculer à votre nom, vous trouveriez encore la chose mauvaise. L'action du voisin ne serait pas un vol, puisqu'il a l'intention de rendre la voiture à votre patron, mais ne serait-elle pas cependant contraire à la justice ? Elle s'y opposerait doublement, car elle violerait le droit de votre patron et le vôtre : celui de votre patron, à qui appartient la nue-propriété de la voiture et qui a le droit qu'on respecte sa volonté d'en concéder l'usage à vous seul, à l'exclusion de tous autres ; le vôtre, car on vous a privé de l'usage qui est votre bien. En restituant la voiture au patron, à supposer qu'elle lui soit rendue dans l'état où elle avait été prise, le voisin ayant agi injustement ne doit rien autre. A vous, si la privation de l'usage exclusif qui était votre droit et votre bien vous a causé un réel dommage, le voisin doit pour son action injuste une

[6] Pirot, *La Sainte Bible*, t. IX, p. 225.

compensation qui porte la dénomination bien connue de dommage-intérêt.

De même le « faucheur » qui prend, dans le paquetage de son compagnon d'armes, un vêtement ou des objets que l'armée avait immatriculés à son n°, pour signifier qu'elle les mettait exclusivement à son usage personnel durant le temps de son service militaire, commet une double injure : à l'égard de l'armée et à l'égard de son compagnon d'armes, cette dernière pouvant même comporter un dommage réel entraînant réparation.

Pour apprécier la proposition mise en thèse, il était nécessaire de distinguer entre vol et action contraire à la justice ; entre action injuste causant du dommage *(injusta damnificatio)* et action injuste ne causant aucun dommage ; entre la nue-propriété et l'usage. L'action damnificatrice seule entraîne l'obligation de remettre les choses en état, de restituer. Le vol est une action damnificatrice injuste qui entraîne la restitution. Mais n'est pas contraire à la justice, au droit, la seule action qui entraîne restitution. Le « faucheur » militaire peut n'être pas un voleur, il ne peut pas être en règle avec la justice.

Après cela, notre correspondant jugera lui-même s'il peut continuer à tenir « sa position » et enseigner que « le fauchage peut même être objectivement et subjectivement exempt de tout péché. »

Q. — A l'occasion de la mort de S. S. Pie XI, une ordonnance épiscopale promulguée dans notre diocèse prescrit entre autres : « Tous les prêtres, célébrant dans le diocèse, diront une messe à la même intention [du Pape défunt]. » Je serais heureux de savoir :

1° Si l'Ordinaire a le droit d'imposer une intention à un célébrant quelconque ;

2° Quelle faute il y aurait à ne pas obéir ;

3° Quel délai est concédé pour satisfaire à cette obligation.

R. — Ad I. Si quelques auteurs, jadis, ont cru devoir dénier au Souverain Pontife ou aux Evêques le droit d'imposer l'application d'une ou plusieurs messes, ils se sont appuyés sur le fait que cette application est un acte purement interne. Mais, dit Gasparri *(De Euch.*, t. I, n° 638), « hæc doctrina falsa est... nec hujus præcepti exempla desunt. » Wernz-Vidal *(Jus canonicum*, t. IV, vol. I, n° 88) écrit dans le même sens : « Potestas præscribendi vel prohibendi missæ celebrationem vel etiam applicationem in foro externo, vi jurisdictionis spiritualis sive per legem sive per præceptum exercendæ, propria est Romano Pontifici atque Episcopis quoad sacerdotes sibi subjectos. » Et il réfute l'objection tendant à prouver le contraire : « Nequaquam enim agitur de præcipiendo vel prohibendo actu mere interno... Nam ipsa celebratio missæ præscripta vel prohibita certe est jam per se actus mixtus, non mere internus ; mandatum vero adjunctum de facienda vel vitanda applicatione refertur ad actum mixtum qui illa applicatione completur. » Même théorie, formulée en termes aussi catégoriques, dans Cappello, *De Sacramentis*, vol. I, p. 565.

Ces deux derniers auteurs déclarent toutefois qu'en pratique le Pape et les évêques n'ont pas coutume d'user de leur droit.

Il est à noter que la loi ordonnant l'application d'une messe à une intention donnée n'oblige que les prêtres ayant domicile ou quasi-domicile dans le diocèse et y demeurant actuellement (can. 13 § 1, 1°). L'évêque pouvait sans doute, dans le cas présent, imposer sa volonté même à ses prêtres absents, en portant une loi personnelle ; mais il ne l'a pas fait, ainsi que le montrent les paroles : « célébrant *dans le diocèse.* »

Ad II. Il appartient au législateur, dans la mesure où le comportent l'objet et la fin de sa loi, de donner à la force obligatoire de celle-ci des degrés divers. La faute qu'il y aura à la transgresser pourra donc être, suivant les cas, grave ou seulement légère. Elle sera grave, par exemple, si l'acte prescrit est nécessaire à l'obtention de la fin recherchée, si sa matière est considérable et si le législateur en a décidé ainsi. On pourra d'autre part apprécier la volonté de celui-ci d'après les termes de la loi, les circonstances et le sentiment des personnes de jugement droit.

Dans le cas qui nous occupe, l'obligation grave de conscience ne nous paraît pas ressortir du texte. En outre, le but désiré, à savoir l'entrée au ciel de l'âme du vénéré Pontife défunt, n'est pas conditionné étroitement par la célébration d'une messe en particulier. Peut-être l'évêque a-t-il voulu simplement, en l'occurrence, concrétiser le devoir qui s'impose à tout fidèle, à plus forte raison à tout prêtre, de prier pour le repos de l'âme du Pape. Or ce devoir étant déjà rempli au moyen des suffrages communs de l'Eglise, une modalité de détail ne possède qu'une importance secondaire et ne semble entraîner qu'une obligation légère. Loin de nous, cependant, la pensée d'encourager les prêtres à se dérober à l'ordre donné : l'existence de celui-ci doit suffire pour qu'ils l'exécutent de bon cœur.

Ad III. Aucun délai n'étant fixé pour la célébration de la messe, on peut se baser, ainsi que le recommande le can. 20, sur les lois concernant des cas analogues. Or, quand l'application d'une messe est obligatoire en vertu d'un honoraire perçu, il est imposé de ne pas la différer au delà d'un mois. On agira donc sagement en prenant cette règle pour base dans le cas présent, la source de l'obligation, ici, important peu.

Q. — Un homme a demandé le divorce ; celui-ci n'a pas été prononcé, parce que la femme ne s'est pas présentée. L'homme reste dans les mêmes sentiments.

1° S'il est en danger de mort, doit-on lui demander une rétractation de sa démarche devant témoins, même si l'on prévoit qu'il fera difficulté ?

2° S'il meurt subitement, doit-on le considérer comme pécheur public, et lui refuser la sépulture chrétienne ?

R. — Si le divorce était un acte intrinsèquement mauvais, il ne serait jamais permis d'en introduire la demande devant les tribunaux civils. Mais il n'en est pas ainsi. Car tandis que le mariage religieux valide établit entre les époux des liens indissolubles, le mariage purement civil se réduit à une formalité juridique exigée pour que le contrat produise ses effets civils. Indépendant du sacrement, le contrat civil peut donc être dissous sans qu'il soit porté atteinte au mariage religieux, qui demeure indissoluble. En conséquence, le lien sacramentel demeurant, des époux pourraient rechercher le divorce civil, aux seules fins de mettre un terme à ses effets civils. Le divorce, en soi, n'est pas intrinsèquement mauvais.

Toutefois, comme le divorce civil entraîne la plupart du temps des conséquences matérielles et mo-